Sobre el concepto de historia en Walter Benjamin

Edición y traducción de Bolívar Echeverría

Indice.

Introducción:
Benjamin, la condición judía y la política.
Tesis Sobre el concepto de historia.
Tesis sobre la historia: apuntes, notas, variantes.
1. Apuntes sobre el tema.
2. "Nuevas tesis".
3. Temas varios.
4. Notas sueltas
5. Variantes.

Nota editorial a las tesis Sobre el concepto de historia

Benjamin, la condición judía y la política

Me dicen que, adelantándote a los verdugos,
has levantado la mano contra ti mismo.
Ocho años desterrado,
observando el ascenso del enemigo,
empujado finalmente a una frontera incruzable,
has cruzado, me dicen, otra que sí es cruzable.

Imperios se derrumban. Los jefes de pandilla
se pasean como hombres de estado. Los pueblos
se han vuelto invisibles bajo sus armamentos.

Así el futuro está en tinieblas, y débiles
las fuerzas del bien. Tú veías todo esto
cuando destruiste el cuerpo destinado a la tortura.

Bertolt Brecht (1940)

Las reflexiones de Walter Benjamin a las que su primer editor, Theodor W. Adorno, intituló Sobre el concepto de historia, conocidas también como Tesis sobre la historia, fueron publicadas por primera vez en Los Angeles, en 1942, a dos años de

la muerte de su autor --del suicidio al que lo obligó la persecución nacionalsocialista--, en una entrega especial, impresa en mimeógrafo, de la revista que el Institut für Sozialforschung editaba en Frankfurt, antes del exilio a los Estados Unidos de su principal animador, Max Horkheimer.

No hay un texto acabado de este, que es el último escrito de Benjamin. Sobre el concepto de historia es un borrador, compuesto en diferentes momentos entre fines de 1939 y comienzos de 1940, a partir de notas escritas en un cuaderno, en papeles de muy distintos formatos, inclusive en bordes de periódicos. Es el escrito de un hombre que huye, de un judío perseguido. Se trata de reflexiones que, en 1940, cuando las circunstancias en torno a la guerra le impelen a escribirlas, llevan a su autor a percatarse de que “las había tenido en resguardo consigo mismo, a salvo incluso de él mismo, durante unos veinte años”. Son ideas que envía por correo a su amiga Gretel Adorno, “más como un manojo de hierbas juntado en paseos pensativos”, destinado a un intercambio de ideas íntimo, “que como un conjunto de tesis” que estuviera maduro ya para la publicación y preparado así para absorber el “entusiasta malentendido” que su contenido iba a provocar necesariamente.

Miradas como un hecho de “biografía intelectual”, las reflexiones Sobre el concepto de historia aparecieron en la obra de Benjamin en relación con la necesidad de construir un “armazón teórico” destinado a sustentar esa historia crítica de la génesis de la sociedad moderna en la que intentaba trabajar desde hacía años. Se trata de un proyecto monumental que quedó inconcluso y cuyo manuscrito conocemos bajo el nombre de Los pasajes de París. Con su texto, de factura inusitada, Benjamin pensaba introducir un nuevo tipo de discurso reflexivo, hecho de una red de articulaciones entre fragmentos del habla de “la cosa misma”, cuyo tejedor se jugaría por entero en el desempeño creativo de selección y combinación. Paris, la ciudad a la que él llamó “la capital del siglo XIX”, abordada en su conjunto, pero desde el mirador de la cultura cotidiana, debía ser el primer sujeto-objeto de esta nueva manera de construír un relato histórico materialista.

Miradas en una perspectiva más amplia, la reflexiones de Benjamin sobre la historia pertenecen a ese género escaso de los escritos de náufragos, borroneados para ser metidos en una botella y entregados al correo aleatorio del mar. Ahí está, en efecto, inocultable, el naufragio personal de Bejamin: su inacapacidad de montar una carrera intelectual que pudiera sustentarlo “con decencia” y ahorrarle la necesidad de someterse a las incomprensiones teóricas de sus amigos mecenas; su torpeza catastrófica en el manejo de su situación de exiliado, que terminó por llevarle a la incruzable frontera de España y finalmente al suicidio. Pero el verdadero naufragio que está también ahí, del cual el suyo propio no es más que una alegoría, es para Benjamin un fracaso colectivo: el de un mundo completo, dentro de él, de una época y, dentro de ésta, de un proyecto.

Una cierta tendencia del ánimo público parece dominar la redacción de estas reflexiones, la sensación coyuntural de derrota y de indignación que prevalecía entre todos los antifascistas consecuentes después del Tratado de Munich (1938) y el Pacto Germano-Soviético (1939). Con el primero, los gobiernos occidentales --que debían defender la democracia frente al totalitarismo-- habían claudicado ante el Tercer Reich; con el segundo, los intereses del Imperio Ruso habían pasado a suplantar ya definitivamente a los de la revolución socialista. El texto de Benjamin está redactado dentro de esta atmósfera anímica de impotencia y encono, y así lo delata en numerosos pasajes.

Sobre el concepto de historia esboza una crítica de los fundamentos teóricos del discurso comunista o socialista, teniendo en cuenta como elemento de referencia la versión "oficial" del mismo, la que desde finales del siglo XIX se conoció como "teoría o marxismo de la social-democracia" y que, pasado el tiempo y sin alteraciones verdaderamente sustanciales, pasó a ser "la teoría o el marxismo del socialismo "realmente existente". Benjamin parte del doloroso reconocimiento de que todo el movimiento histórico conocido desde mediados del siglo XIX como "revolución comunista" o "socialista" ha terminado por ser un intento fracasado. Y en las pocas diez páginas de esta obra se imagina lo que podría ser o lo que debería ser el núcleo de un discurso socialista o comunista diferente --¿del futuro?--, verdaderamente histórico y verdaderamente materialista, el discurso revolucionario adecuado a la época del ocaso de la modernidad capitalista.

En el texto de Benjamin habla un discurso extemporáneo, que se sostiene en la soledad, que no se sustenta en una praxis política real. Es un escrito de intenciones primordialmente políticas, pero escrito paradójicamente por alguien que carece de interlocutores políticos; un texto, además, que tiene claridad sobre ésto, que sabe que es una palabra perdida en el aire, dicha tal vez, en el mejor de los casos, para unos hipotéticos "comunistas", "socialistas" o "anarquistas" del futuro. La crítica del autodenominado "socialismo marxista" que Benjamin plantea en él está formulada en un nivel tal, que atañe lo mismo a la tradición occidental de la socialdemocracia que a su versión europeo oriental o stalinista. Para él, en efecto --como para tantos otros marxistas heterodoxos, de Korsch y Brecht a Wittfogel, Bloch o Horkheimer-- la doctrina del "comunismo" stalinista no es más que una configuración específica de un fenómeno ideológico que lo precede, esto es, del socialismo de la Socialdemocracia, tal como se desarrolla --en desacuerdo más o menos explícito con Marx-- en el último cuarto del siglo XIX en Alemania; un socialismo que marcará en definitiva la pauta de lo que habrá de ser la cultura política revolucionaria a lo largo del siglo XX. Las reflexiones o Tesis de Benjamin "sobre el concepto de historia" se redactan en abierta polémica contra esta cultura política, de la que el socialismo que "existió realmente" hasta 1989 fue la muestra postrera y más disminuída.

Al tratar de Walter Benjamin resulta casi ineludible hacer referencia a la imagen que tenemos de él como persona: la imagen del indefenso. Esta imagen magistralmente delineada por Hanna Arendt en su retrato del "buckliger", se impone por sí misma cada vez que se trata de describir la ubicación de Benjamin en el mundo en que le tocó vivir. Es, sin duda, una imagen atinada; pero es también una imagen incompleta, unilateral y, en esa medida, engañosa. Las malas relaciones con el padre --gemelo berlinés, podría decirse, de ese otro padre paradigmático que en esos mismos años, en Praga, le hacía la vida imposible a Franz Kafka--; el malentendido cotidiano con la familia y con los amigos; la inadaptación a la vida académica de la universidad, todos estos son rasgos típicos de la sociabilidad de alguien que no está en buenos términos con el mundo y que lleva sin duda las de perder. A esto es necesario añadir sus malas relaciones con el dinero que, si bien no le impedían sistemáticamente --como a su héroe, Baudelaire-- "la disposición de las reservas", el acceso a los objetos de la "alta cultura", mantenían su vida en una situación de precario bienestar, de inseguridad permanente. Pero esta inadecuación con los usos de su tiempo, con las costumbres de su ciudad, que da a Benjamin la apariencia de alguien anacrónico o excéntrico, no puede verse solamente como un vuelco autodestructivo de sus pulsiones. Se diría, más allá de esto, que es el resultado necesario de una vida que, para afirmarse como tal, tiene que cumplirse contra la corriente, en medio de una propuesta difusa pero incondicional de inadecuación con las condiciones en las que

debe desenvolverse. En este sentido, su indefensión es activa, no pasiva; no es una indefensión sufrida sino provocada por él mismo. Expresa una afectividad militante pero ambivalente ante una realidad global, sintetizadora de todas las realidades particulares que pueblan el horizonte de su experiencia; una realidad que él percibe a un tiempo como fascinante y amenazadora, como deseable y repulsiva, y en la que no es posible distinguir con claridad dónde termina lo uno y dónde comienza lo otro. Esta realidad a la que, siguiendo precisamente a Baudelaire, hemos dado en llamar modernidad y que él intentará descifrar a lo largo de toda su obra, especialmente en esa tour de force de la escritura en torno a Los pasajes de París.

Walter Benjamin es uno de los grandes autores con los que contó la cultura occidental europea en los años veinte y treinta de este siglo; uno de los más inquietos y agudos cultivadores y críticos de esa cultura y de la vida moderna que la ha sustentado. Es prototípico del intelectual europeo moderno, pero lo es de un modo particular, propio de una condición específica a la que suele llamarse la “condición judía”.

Cuando hablamos de la cultura occidental europea y la queremos ver como ella quisiera ser vista --como una cultura que estaría más allá de los particularismos nacionales del continente y los pueblos europeos, que contendría el esbozo de una cultura universal y con ello la prueba de que tal cosa es posible-- el contexto al que hacemos referencia es en verdad una construcción imaginaria en la que sólo algunos de los europeos (o, si se quiere, todos ellos pero sólo parcialmente o sólo de vez en cuando) habitan realmente. Hablamos de algo que, en verdad, no existe: no de una realidad sino de un sueño. El viajero que se acerca a Europa desde la periferia y busca en ella, como algo directamente perceptible --más allá de la uniformidad impuesta por el consumismo moderno--, una identidad universalista compartida, se encuentra con que tal cosa no es más que una invención; se percata de que el acercamiento es siempre a realidades humanas de identidad excluyente, a Alemania, a Francia, a Inglaterra, y de ninguna manera efectivamente a “Europa”. Por lo general, y no obstante la vigencia de una moneda y de planes compartidos, las distintas “culturas nacionales” del continente europeo se dan la espalda unas a otras; el diálogo entre ellas, las raras veces que deciden entablarlo, les resulta extremamente difícil.

El sueño de una cultura europea en el que vivió Walter Benjamin es un sueño que comenzó a adquirir perfil a finales del siglo XVIII, el Siglo de la Luces, y que se desvaneció de repente, con la Segunda Guerra Mundial, en el siglo XX, que ha pasado como un Siglo de Tinieblas. Era un sueño que intentó contrarrestar los efectos devastadores de la barbarie nacionalista por la que había decidido marchar la historia de la modernización capitalista. Que pretendía continuar, pero en el registro laico, lo que la ecclesia catholica había hecho bajo el registro religioso en los tiempos preparatorios de la modernidad: afirmar, aunque fuera bajo el inseguro nombre de “Europa”, la validez de la socialidad abstracta y universal del intercambio mercantil, de esa socialidad que resulta indispensable para la civilización moderna, en la medida en que implica el modelo de una cultura del ser humano en general, más allá de las determinaciones que provienen de los sujetos trascendentes (las comunidades convertidas en estados) y su concreción atávica excluyente.

Es comprensible que los principales constructores de la alta cultura europea se encontraran entre aquellos que debían querer que ese sueño se volviese una realidad, porque del hecho de que lo fuera dependía la justificación del carácter sui generis de su propia identidad. No es exagerado decir que la cultura de una Europa

cosmopolita, universal, ha sido un sueño cuya realización se emprendió en gran medida desde la condición judía: si en algún lado prendió la ilusión de ser europeo fue justamente, y con fuerza avasalladora, entre los que podríamos llamar intelectuales judíos. Estos eran, dentro de la comunidad judía de la diáspora, aquellos que reconocían, como lo dice bien George Steiner, que el pueblo judío no puede ni necesita tener ya otro territorio que no sea el libro, la Escritura, y más aun: la quintaesencia de la Escritura. Aquellos que creían ver la posibilidad de su integración, como judíos, en una sociedad de nuevo tipo, moderna, cuya cultura parecía estar en proceso de liberarse de los excesos de concreción de su código, de desechar ciertas marcas de su identidad que se habían convertido en simples emblemas superficiales o folclóricos, y de constituirse, por tanto, como una propuesta de cultura universal. Un sueño: el de los judíos que intentaron tomar distancia respecto de la existencia tradicional en sus comunidades y fundirse o integrarse efectivamente en la sociedad europea como sociedad cosmopolita.
Esta disposición que los intelectuales judíos creyeron encontrar en el occidente europeo moderno parecía empatar, por otro lado, con lo que podríamos llamar el carácter proteico de la identidad cultural judía. La observación de Steiner es sin duda correcta: donde se juega la identidad judía es en la estructuración de los contenidos de un código cultural más que en estos contenidos mismos. La identidad de la cultura judía en la diáspora no está enraizada en determinadas simbolizaciones elementales efectivas, como lo está la identidad cultural de los pueblos sedentarios de Europa. Es una identidad que puede ser nómada, que, en este sentido, puede ser abstracta, plasmarse en el nivel de los modos de uso, en las estrategias del "habla" de cualquier código. Esta capacidad de moverse entre los distintos códigos que permanecen sedentarios, atados a sus propios contenidos, de salvaguardar su identidad perdiéndola aparentemente al pasar a través de otros códigos, es justamente la que parece tener su contraparte en el proceso de universalización de la cultura europea que se anuncia en la modernidad. El integracionismo de una buena parte de la población judía de la Europa central y occidental en una cultura europea universal, más deseada que real, es un movimiento histórico que se deja medir en la magnitud y la diversidad de esa gran constelación de profesionistas, intelectuales, artistas y políticos judíos que se extiende favorablemente sobre todo el panorama de la alta cultura europea a comienzos del siglo XX. Por esta razón, ante la perspectiva desoladora que se esbozaba ya para la historia de la modernidad después de la Segunda Guerra Mundial, no dejaba de ser comprensible la actitud de Adorno; una actitud que compensaba la amargura y el desengaño por un sueño que se ha desvanecido --el proyecto fracasado de levantar una cultura universal de corte europeo-- con una fidelidad casi metafísica al cultivo de la razón crítica.

Las reflexiones de Benjamin Sobre el concepto de historia ofrecen un aspecto que confirma lo anterior y que puede servir de entrada al núcleo de su preocupación filosófico-política. En ellas se hace evidente un esfuerzo de reflexión sumamente especial que pretende reconectar premeditadamente dos tendencias contrapuestas del pensar europeo, inseparables aunque sólo juxtapuestas en su tradición y propias, la una, de la cultura judía y, la otra, de la cultura occidental: la tendencia al mesianismo, por un lado, y la tendencia al utopismo, por otro. Tal vez lo más característico y lo más fascinante del discurso de Benjamin en esta pequeña obra inconclusa sea precisamente este intento.

En la época en que Benjamin anota sus reflexiones sobre la historia, a las que Adorno, de haber querido, bien pudo haber intitulado Tesis sobre el materialismo histórico, la relación afectiva más fuerte que mantiene, aparte de la casi fraternal con Gerschom Scholem, es sin duda con comunistas como Asja Lacis o Bertolt

Brecht. Especialmente con Brecht --poeta y hombre de teatro de primer orden, hombre político, comunista militante, que pretende estar más allá del totalitarismo stalinista y que plantea una y otra vez la necesidad de imaginar un socialismo y un marxismo diferentes--, se encuentra en un diálogo intermitente y productivo; un diálogo a veces tenso, dados los malentendidos provenientes de la incompatibilidad de sus personalidades, pero sustentado en una simpatía básica. Hasta cierto punto, las Tesis sobre la historia son una especie de carta que Benjamin escribe a Bertolt Brecht para exponerle algo que le había planteado ya verbalmente en sus discusiones en Dinamarca o de paso en la correspondencia, pero que nunca había podido formular adecuadamente: cómo cree él que podría ser el "materialismo histórico", el discurso teórico marxista adecuado a un socialismo verdaderamente revolucionario.

Dicho en pocas palabras, lo que Benjamin propone en estas reflexiones es lo siguiente: introducir una radical corrección mesiánica al utopismo propio del socialismo revolucionario: sacar de su escondite al "enano teológico" que es el secreto de la eficiencia discursiva del materialismo histórico. Ha llegado el momento, dice, de que el discurso histórico materialista, preparándose para una nueva --posible, deseable-- época de actualidad de la revolución, dé un vuelco; de que reconozca y asuma que, en lo profundo, lo principal de él es su momento teológico, es decir, la acción en él, implícita pero determinante, de una tematización de algo así como "lo divino", de un drama cuya tensión, al desenvolverse en la marcha de las cosas, unifica al género humano como realidad histórica. Es probable que en esta propuesta de transformar el utopismo occidental mediante el mesianismo judeocristiano, más allá de su apariencia escandalosa, que "abre la puerta al malentendido", se encuentre el punto más inquietante y sugerente de este texto de Walter Benjamin. ¿Utopismo occidental? ¿Mesianismo judío?
El utopismo occidental, en el sentido último de la palabra, consiste en una determinada manera de estar en el mundo en que vivimos; de vivirlo como un mundo que normal o efectivamente es imperfecto, incompleto, "inauténtico", pero que tiene en sí mismo, coexistente con él, una versión suya, perfecta, acabada o "auténtica"; una versión, además, que debería estar siempre en el lugar o la dimensión de lo real, pero que no está allí, que no tiene lugar más que en aquellos momentos en que el ser humano merece su status ontológico excepcional, es decir, está a la altura de su destino. Este mundo perfecto que está allí como posibilidad del mundo actual, y que es coextensivo a él, constituye el fundamento de una crítica espontánea de lo establecido; es en cierta medida una especie de exigencia objetiva, que le pide transformarse radicalmente o quitarse del lugar de lo realmente existente para ponerse él allí. La percepción del mundo como esencialmente perfectible es propia del utopismo occidental. La percepción del mundo como una realidad que tiene en sí misma otra dimensión, virtual; una dimensión mejor, que "quisiera" ser real pero que no lo puede ser porque el plano de lo efectivamente real está ocupado --aunque defectuosamente.

Algo similar a esto, pero en un registro mítico completamente diferente, encontramos también en el espíritu mesiánico. De estirpe oriental, capaz de percibir a una lucha permanente entre el bien y el mal como determinante del ser de lo real, mira en la vida humana, lo mismo en la pequeña de todos los días que en la vida grande de los pueblos, una victoria parcial del mal sobre el bien. Culpable por haber roto el equilibrio perfecto del ser, por el pecado original de existir a su manera, el ser humano tiene prohibido el acceso al disfrute del mundo en su plenitud o autenticidad; por ello, en principio, el sentido de la marcha histórica es desastroso. En esta historia, que se muestra dominada por el mal, vislumbra sin embargo la posibilidad de que aparezca algún día el momento de la redención, del

acto o el sacrificio mesiánico capaz de integrar al mal humano en el bien universal, revertir ese sentido desastroso de la historia y de (re)abrir las puertas del paraíso para el ser humano. En el planteamiento de la posibilidad de un momento mesiánico de inflexión en el decurso del drama de la Creación, encontramos también, aunque de otra manera que en la tradición occidental, la percepción de que la realidad dada posee en sí misma la potencia de ser una realidad diferente, radicalmente mejor que la efectiva o establecida.

Dos modos completamente distintos de vivir la evanescencia de lo dado, de estar en la realidad, pero cuestionándola, trascendiéndola. En ambos se vive la riqueza cualitativa del mundo como una metamorfosis, pero mientras en el primero, en el utópico u occidental, ella acontece como un cambio de apariencia por parte de las substancias, en el segundo, en el mesiánico o levantino, ella tiene lugar, a la inversa, como un cambio de residencia por parte de las formas. El primero, el utopista --que provendría tal vez de los pueblos atados a un territorio-- ve en lo que está allí, en lo actual o establecido, una versión disminuida de otra cosa que, sin estar allí, podría estarlo. El segundo, el mesiánico --que viene seguramente de los pueblos nómadas-- ve en lo que está allí, en lo actual o efectivo, la porción de pérdida que algún día o en alguna otra parte habrá de recobrarse.
El núcleo reflexivo o el punto teórico central en torno al que giran los muy variados temas que Benjamin aborda en sus Tesis está dado por el intento de mostrar que una teoría de la revolución adecuada a la crisis de la modernidad capitalista sólo puede cumplir su tarea de reflexión si es capaz de construirse al combinar el utopismo con el mesianismo haciendo que ambos se exijan mutuamente a dar más de sí mismos.

La dimensión política no sólo de la obra de Walter Benjamin sino también de su vida puede ser vista como uno de los ejemplos mas claros de “disimultaneidad” o extemporaneidad que se dieron en el siglo XX. Incluso sus tomas de posición explícitas, que lo alían inconfundiblemente con los movimientos de izquierda y las utopías de una modernidad comunista, incluyen un sesgo de argumentación que está en contraposición con la cultura politica contemporánea, con aquello que se ha concebido y se concibe como discusión en torno a las alternativas de la gestión soberana del estado. Su discurso político es inservible en la discusión que se desenvuelve en el escenario formal de la política, en la lucha ideológica, estratégica y táctica de los frentes, los partidos, las fracciones y los individuos que han protagonizado las tomas de decisión colectivas y han pretendido “hacer la historia” durante todo el siglo XX. La inactualidad evidente del “discurso político” de Benjamin se convierte sin embargo en una peculiar actualidad de otro orden cuando, en los inicios de este nuevo siglo --¿milenio?--, en condiciones en que la cultura política de la modernidad capitalista parece irremediablemente fatigada, nos percatamos de lo mucho de ilusorio que ha tenido toda esa actividad política, aparentemente tan realista, del siglo XX; del alto grado de “inactualidad” respecto de la vida política profunda de las sociedades modernas, del que ha adolecido las nociones de “autoridad”, de “legitiidad” y de “gobierno” lo mismo de los viejos estados nacionales tradicionales que de sus reacomodos transnacionales “posmodernos”.

Apenas ahora, cuando este nuevo siglo comienza, parece llegado el tiempo de considerar el incomodo atractivo que siempre tuvieron las esporádicas intervenciones de Benjamin --a un tiempo lejanas y apasionadas-- en el campo del discurso político; de tomarlas en serio como tales, y no solamente como extravíos políticos de un hombre de letras. Esta preocupación extemporánea por lo político, esta falta de conexión con el ajetreo de la realpolitik, que se da sin embargo dentro

de un compromiso profundo con el acontecer de la vida pública; esta especie de nostalgia por el presente, que ilumina al discurso de Benjamin cuando habla de lo político, hacen de él un discurso especialmente fascinante. En medio de una situación de crisis generalizada de la cultura política y del discurso político en cuanto tal, la aproximación de Benjamin a ellos, tan excéntrica, tan extemporánea, tan “fuera de la realidad” como parece estar, se enciende con una capacidad desbordada de irradiar sugerencias, y adquiere una capacidad de seducción inigualable.

Sobre el concepto de historia
Walter Benjamin

Traducción: Bolívar Echeverría
I

Según se cuenta, hubo un autómata construido de manera tal, que, a cada movimiento de un jugador de ajedrez, respondía con otro, que le aseguraba el triunfo en la partida. Un muñeco vestido de turco, con la boquilla del narguile en la boca, estaba sentado ante el tablero que descansaba sobre una amplia mesa. Un sistema de espejos producía la ilusión de que todos los lados de la mesa eran transparentes. En realidad, dentro de ella había un enano jorobado que era un maestro en ajedrez y que movía la mano del muñeco mediante cordeles. En la filosofía, uno puede imaginar un equivalente de ese mecanismo; está hecho para que venza siempre el muñeco que conocemos como “materialismo histórico”. Puede competir sin más con cualquiera, siempre que ponga a su servicio a la teología, la misma que hoy, como se sabe, además de ser pequeña y fea, no debe dejarse ver por nadie.

II

“A las peculiaridades más notorias del espíritu humano, dice Lotze, pertenece... junto a tanto egoísmo en lo particular, una falta de envidia general de todo presente respecto de su futuro.” Esta reflexión apunta hacia el hecho de que la imagen de felicidad que cultivamos se encuentra teñida por completo por el tiempo al que el curso de nuestra propia existencia nos ha confinado. Una felicidad capaz de despertar envidia en nosotros sólo la hay en el aire que hemos respirado junto con otros humanos, a los que hubiéramos podido dirigirnos; junto con las mujeres que se nos hubiesen podido entregar. Con otras palabras, en la idea que nos hacemos de la felicidad late inseparablemente la de la redención. Lo mismo sucede con la idea del pasado, de la que la historia hace asunto suyo. El pasado lleva un índice oculto que no deja de remitirlo a la redención. ¿Acaso no nos roza, a nosotros también, una ráfaga del aire que envolvía a los de antes? ¿Acaso en las voces a las que prestamos oído no resuena el eco de otras voces que dejaron de sonar? Acaso las mujeres a las que hoy cortejamos no tienen hermanas que ellas ya no llegaron a conocer? Si es así, un secreto compromiso de encuentro[1] está entonces vigente entre las generaciones del pasado y la nuestra. Es decir: éramos esperados sobre la tierra. También a nosotros, entonces, como a toda otra generación, nos ha sido conferida una débil fuerza mesiánica, a la cual el pasado tiene derecho de dirigir sus reclamos. Reclamos que no se satisfacen fácilmente, como bien lo sabe el materialista histórico.

III

El cronista que hace la relación de los acontecimientos sin distinguir entre los grandes y los pequeños responde con ello a la verdad de que nada de lo que tuvo lugar alguna vez debe darse por perdido para la historia. Aunque, por supuesto, sólo a la humanidad redimida le concierne enteramente su pasado. Lo que quiere decir: sólo a la humanidad redimida se le ha vuelto citable su pasado en cada uno de sus momentos. Cada uno de sus instantes vividos se convierte en un punto en la orden del día[2], día éste que es precisamente el día del Juicio final.

IV

Procuraos primero alimento y vestido,
que así el Reino de Dios os llegará por sí mismo.

Hegel, 1807

La lucha de clases que tiene siempre ante los ojos el materialista histórico educado en Marx es la lucha por las cosas toscas y materiales, sin las cuales no hay cosas finas y espirituales. Estas últimas, sin embargo, están presentes en la lucha de clases de una manera diferente de la que tienen en la representación que hay de ellas como un botín que cae en manos del vencedor. Están vivas en esta lucha en forma de confianza en sí mismo, de valentía, de humor, de astucia, de incondicionalidad, y su eficacia se remonta en la lejanía del tiempo. Van a poner en cuestión, siempre de nuevo, todos los triunfos que alguna vez favorecieron a los dominadores. Como las flores vuelve su corola hacia el sol, así también todo lo que ha sido, en virtud de un heliotropismo de estirpe secreta, tiende a dirigirse hacia ese sol que está por salir en el cielo de la historia. Con ésta, la más inaparente de todas las transformaciones, debe saber entenderse el materialista histórico.

V

La imagen verdadera del pasado pasa de largo velozmente[3]. El pasado sólo es atrapable como la imagen que refulge, para nunca más volver, en el instante en que se vuelve reconocible. “La verdad no se nos escapará”: esta frase que proviene de Gottfried Keller indica el punto exacto, dentro de la imagen de la historia del historicismo, donde le atina el golpe del materialismo histórico. Porque la imagen verdadera del pasado es una imagen que amenaza con desaparecer con todo presente que no se reconozca aludido en ella.[4]

VI

Articular históricamente el pasado no significa conocerlo “tal como verdaderamente fue”. Significa apoderarse de un recuerdo tal como éste relumbra en un instante de peligro. De lo que se trata para el materialismo histórico es de atrapar una imagen del pasado tal como ésta se le enfoca de repente al sujeto histórico en el instante del peligro. El peligro amenaza tanto a la permanencia de la tradición como a los receptores de la misma. Para ambos es uno y el mismo: el peligro de entregarse como instrumentos de la clase dominante. En cada época es preciso hacer nuevamente el intento de arrancar la tradición de manos del conformismo, que está siempre a punto de someterla. Pues el Mesías no sólo viene como Redentor, sino también como vencedor del Anticristo. Encender en el pasado la chispa de la esperanza es un don que sólo se encuentra en aquel historiador que está

compenetrado con esto: tampoco los muertos estarán a salvo del enemigo, si éste vence. Y este enemigo no ha cesado de vencer.

VII

Considerad lo oscuro y el gran frío

De este valle que resuena de lamentos.

Brecht, La ópera de tres centavos.

Fustel de Coulanges le recomienda al historiador que quiera revivir una época que se quite de la cabeza todo lo que sabe del curso ulterior de la historia. Mejor no se podria identificar al procedimiento con el que ha roto el materialismo histórico. Es un procedimiento de empatía. Su origen está en la apatía del corazón, la acedia, que no se atreve a adueñarse de la imagen histórica auténtica, que relumbra fugazmente. Los teólogos medievales vieron en ella el origen profundo de la tristeza. Flaubert, que algo sabía de ella, escribió: “Pocos adivinarán cuán triste se ha necesitado ser para resucitar a Cartago“.[5] La naturaleza de esta tristeza se esclarece cuando se pregunta con quién empatiza el historiador historicista. La respuesta resulta inevitable: con el vencedor. Y quienes dominan en cada caso son los herederos de todos aquellos que vencieron alguna vez. Por consiguiente, la empatía con el vencedor resulta en cada caso favorable para el dominador del momento. El materialista histórico tiene suficiente con esto. Todos aquellos que se hicieron de la victoria hasta nuestros días marchan en el cortejo triunfal de los dominadores de hoy, que avanza por encima de aquellos que hoy yacen en el suelo. Y como ha sido siempre la costumbre, el botín de guerra es conducido también en el cortejo triunfal. El nombre que recibe habla de bienes culturales, los mismos que van a encontrar en el materialista histórico un observador que toma distancia. Porque todos los bienes culturales que abarca su mirada, sin excepción, tienen para él una procedencia en la cual no puede pensar sin horror. Todos deben su existencia no sólo a la fatiga de los grandes genios que los crearon, sino también a la servidumbre anónima de sus contemporáneos. No hay documento de cultura que no sea a la vez un documento de barbarie. Y así como éste no está libre de barbarie, tampoco lo está el proceso de la transmisión a través del cual los unos lo heredan de los otros. Por eso el materialista histórico se aparta de ella en la medida de lo posible. Mira como tarea suya la de cepillar la historia a contrapelo.

VIII

La tradición de los oprimidos nos enseña que el “estado de excepción” en que ahora vivimos es en verdad la regla. El concepto de historia al que lleguemos debe resultar coherente con ello. Promover el verdadero estado de excepción se nos presentará entonces como tarea nuestra, lo que mejorará nuestra posición en la lucha contra el fascismo. La oportunidad que éste tiene está, en parte no insignificante, en que sus adversarios lo enfrentan en nombre del progreso como norma histórica. -El asombro ante el hecho de que las cosas que vivimos sean “aún” posibles en el siglo veinte no tiene nada de filosófico. No está al comienzo de ningún conocimiento, a no ser el de que la idea de la historia de la cual proviene ya no puede sostenerse.

IX

Mi ala está pronta al vuelo.

Retornar, lo haría con gusto,

pues, aun fuera yo tiempo vivo,

mi suerte sería escasa.

Gerhard Scholem, Saludo del Angelus.

Hay un cuadro de Klee que se titula Angelus Novus. Se ve en él un ángel, al parecer en el momento de alejarse de algo sobre lo cual clava la mirada. Tiene los ojos desorbitados, la boca abierta y las alas tendidas. El ángel de la historia debe tener ese aspecto. Su rostro está vuelto hacia el pasado. En lo que para nosotros aparece como una cadena de acontecimientos, él ve una catástrofe única, que arroja a sus pies ruina sobre ruina, amontonándolas sin cesar. El ángel quisiera detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo destruido. Pero un huracán sopla desde el paraíso y se arremolina en sus alas, y es tan fuerte que el ángel ya no puede plegarlas. Este huracán lo arrastra irresistiblemente hacia el futuro, al cual vuelve las espaldas, mientras el cúmulo de ruinas crece ante él hasta el cielo. Este huracán es lo que nosotros llamamos progreso.

X

Los temas de meditación que la regla conventual proponía a los hermanos novicios tenían la tarea de alejarlos del mundo y sus afanes. La reflexión que desarrollamos aquí procede de una determinación parecida. En un momento en que los políticos, en quienes los adversarios del fascismo habían puesto su esperanza, yacen por tierra y refuerzan su derrota con la traición a su propia causa, esta reflexión se propone desatar al que vive en el mundo de la política de las redes en que ellos lo han envuelto. Ella parte de la consideración de que la fe ciega de esos políticos en el progreso, la confianza en su “base de masas” y, por último, su servil inserción en un aparato incontrolable no han sido más que tres aspectos de la misma cosa. Es una reflexión que procura dar una idea respecto de lo caro que le cuesta a nuestro pensamiento habitual una representación de la historia que evite toda complicidad con aquella a la que esos políticos siguen aferrados.

XI

El conformismo, que desde el principio se encontró a gusto en la socialdemocracia, no afecta sólo a sus tácticas políticas, sino también a sus ideas económicas. Esta es una de las razones de su colapso ulterior. No hay otra cosa que haya corrompido más a la clase trabajadora alemana que la idea de que ella nada con la corriente. El desarrollo técnico era para ella el declive de la corriente con la que creía estar nadando. De allí no había más que un paso a la ilusión de que el trabajo en las fábricas, que sería propio de la marcha del progreso técnico, constituye de por sí una acción política. Bajo una figura secularizada, la antigua moral protestante del trabajo celebraba su resurrección entre los obreros alemanes. El programa de Gotha muestra ya señales de esta confusión. Define al trabajo como “la fuente de toda riqueza y de toda cultura”. Presintiendo algo malo, Marx respondió que el

hombre que no posee otra propiedad aparte de su fuerza de trabajo “está forzado a ser esclavo de otros hombres, de aquellos que se han convertido... en propietarios”. A pesar de ello, la confusión continúa difundiéndose y poco después Josef Dietzgen proclama: “Trabajo es el nombre del mesías del tiempo nuevo. En el... mejoramiento... del trabajo... estriba la riqueza, que podrá hacer ahora lo que ningún redentor pudo lograr.” Esta concepción del marxismo vulgar sobre lo que es el trabajo no se detiene demasiado en la cuestión acerca del efecto que el producto del trabajo ejerce sobre los trabajadores cuando éstos no pueden disponer de él. Sólo está dispuesta a percibir los progresos del dominio sobre la naturaleza, no los retrocesos de la sociedad. Muestra ya los rasgos tecnocráticos con los que nos toparemos más tarde en el fascismo. Entre ellos se encuentra un concepto de naturaleza que se aleja con aciagos presagios del que tenían las utopías socialistas anteriores a la revolución de 1848. E1 trabajo, tal como se lo entiende de ahí en adelante, se resuelve en la explotación de la naturaleza, explotación a la que se le contrapone con ingenua satisfacción la explotación del proletariado. Comparados con esta concepción positivista, los fantaseos que tanto material han dado para escarnecer a un Fourier revelan un sentido sorprendentemente sano. Para Fourier, el trabajo social bien ordenado debería tener como consecuencia que cuatro lunas iluminen la noche terrestre, que el hielo se retire de los polos, que el agua del mar no sea más salada y que los animales feroces se pongan al servicio de los hombres. Todo esto habla de un trabajo que, lejos de explotar a la naturaleza, es capaz de ayudarle a parir las creaciones que dormitan como posibles en su seno. Al concepto corrupto de trabajo le corresponde como complemento esa naturaleza que, según la expresión de Dietzgen, “está gratis ahí”.

XII

Necesitamos de la historia, pero de otra manera de como
la necesita el ocioso exquisito en los jardines del saber.

Nietzsche, Beneficios y perjuicios de la historia para la vida.

El sujeto del conocimiento histórico es la clase oprimida misma, cuando combate. En Marx aparece como la última clase esclavizada, como la clase vengadora, que lleva a su fin la obra de la liberación en nombre de tantas generaciones de vencidos. Esta conciencia, que por corto tiempo volvió a tener vigencia con el movimiento «Spartacus», ha sido siempre desagradable para la socialdemocracia. En el curso de treinta años ha 1ogrado borrar casi por completo el nombre de un Blanqui, cuyo timbre metálico hizo temblar al siglo pasado. Se ha contentado con asignar a la clase trabajadora el papel de redentora de las generaciones futuras, cortando así el nervio de su mejor fuerza. En esta escuela, la clase desaprendió lo mismo el odio que la voluntad de sacrificio. Pues ambos se nutren de la imagen de los antepasados esclavizados y no del ideal de los descendientes liberados.[6]

XIII

Puesto que nuestra causa se vuelve más
clara cada día y el pueblo cada día más sabio.

Wilhelm Dietzgen, La filosofía socialdemócrata.

La teoría socialdemócrata, y aún más su práctica, estuvo determinada por un concepto de progreso que no se atenía a la realidad, sino que poseía una pretensión dogmática. Tal como se pintaba en las cabezas de los socialdemócratas, el progreso era, primero, un progreso de la humanidad misma (y no sólo de sus destrezas y conocimientos). Segundo, era un progreso sin término (en correspondencia con una perfectibilidad infinita de la humanidad). Tercero, pasaba por esencialmente indetenible (recorriendo automáticamente un curso sea recto o en espiral). Cada uno de estos predicados es controvertible y en cada uno ellos la crítica podría iniciar su trabajo. Pero la crítica —si ha de ser inclemente— debe ir más allá de estos predicados y dirigirse a algo que les sea común a todos ellos. La idea de un progreso del género humano en la historia es inseparable de la representación de su movimiento como un avanzar por un tiempo homogéneo y vacío. La crítica de esta representación del movimiento histórico debe constituir el fundamento de la crítica de la idea de progreso en general.

XIV

El origen es la meta.

Karl Kraus, Palabras en versos I.

La historia es objeto de una construcción cuyo lugar no es el tiempo homogéneo y vacío, sino el que está lleno de “tiempo del ahora”[7]. Así, para Robespierre, la antigua Roma era un pasado cargado de “tiempo del ahora”, que él hacía saltar del continuum de la historia. La Revolución Francesa se entendía a sí misma como un retorno de Roma. Citaba a la antigua Roma tal como la moda a veces cita a un atuendo de otros tiempos. La moda tiene un olfato para lo actual, donde quiera que lo actual de señas de estar en la espesura de lo de antaño. La moda es un salto de tigre al pasado. Sólo que tiene lugar en una arena en donde manda la clase dominante. El mismo salto, bajo el cielo libre de la historia, es ese salto dialéctico que es la revolución, como la comprendía Marx.

XV

La conciencia de hacer saltar el continuum de la historia es propia de las clases revolucionarias en el instante de su acción. La Gran Revolución introdujo un nuevo calendario. E1 día con el que comienza un calendario actúa como un acelerador histórico. Y es en el fondo el mismo día que vuelve siempre en la figura de los días festivos, que son días de rememoración. Los calendarios miden el tiempo, pero no como relojes. Son monumentos de una conciencia histórica, de la cual en Europa, desde hace cien años, parece haberse perdido todo rastro. Todavía durante la Revolución de Julio se registró un episodio que mostraba a esa conciencia saliendo por sus fueros. Cuando cayó la noche del primer día de combate ocurrió que en muchos lugares de París, independientemente y al mismo tiempo, hubo disparos contra los relojes de las torres. Un testigo ocular, cuyo acierto resultó tal vez de la rima, escribió entonces:
Qui le croirait! On dit qu’irrités contre l'heure

De nouveaux Josués, au pied de chaque tour,

Tiraient sur les cadrans pour arrêter le jour.[8]

XVI

El materialista histórico no puede renunciar al concepto de un presente que no es tránsito, en el cual el tiempo se equilibra y entra en un estado de detención. Pues este concepto define justo ese presente en el cual él escribe historia por cuenta propia. El historicismo levanta la imagen “eterna” del pasado, el materialista histórico una experiencia única del mismo, que se mantiene en su singularidad. Deja que los otros se agoten con la puta del “hubo una vez”, en el burdel del historicismo. El permanece dueño de sus fuerzas: lo suficientemente hombre como para hacer saltar el continuum de la historia.

XVII

El historicismo culmina con todo derecho en la hıstoria universal. Es de ella tal vez de la que la historiografía materialista se diferencia más netamente que de ninguna otra en cuestiones de método. La historia universal carece de una armazón teórica. Su procedimiento es aditivo: suministra la masa de hechos que se necesita para llenar el tiempo homogéneo y vacío. En el fundamento de la historiografía materialista hay en cambio un principio constructivo. Propio del pensar no es sólo el movimiento de las ideas, sino igualmente su detención. Cuando el pensar se para de golpe en medio de una constelación saturada de tensiones, provoca en ella un chock que la hace cristalizar como mónada. El materialista histórico aborda un objeto histórico única y solamente allí donde éste se le presenta como mónada. En esta estructura reconoce el signo de una detención mesiánica del acaecer o, dicho de otra manera, de una oportunidad revolucionaria en la lucha por el pasado oprimido. Y la aprovecha para hacer saltar a una determinada época del curso homogéneo de la historia, de igual modo que hacer saltar de su época a una determinada vida o del conjunto de una obra a una obra determinada. El beneficio de este procedimiento reside en que en la obra se halla conservado y superado el conjunto de la obra, en ésta toda la época y en la época el curso entero de la historia. El fruto substancioso de lo comprendido históricamente tiene en su interior al tiempo, como semilla preciosa pero insípida.

XVIII[9]

En la idea de la sociedad sin clases, Marx secularizó la idea del tiempo mesiánico. Y es bueno que haya sido así. La desgracia empieza cuando la socialdemocracia eleva esta idea a "ideal". E1 ideal fue definido en la doctrina neokantiana como una "tarea infinita". Y esta doctrina fue la filosofía escolar del partido socialdemócrata —de Schmidt y Stadler a Natorp y Vorländer. Una vez definida la sociedad sin clases como tarea infinita, el tiempo vacío y homogéneo, se transformó, por decirlo así, en una antesala, en la cual se podía esperar con más o menos serenidad el advenimiento de la situación revolucionaria. En realidad, no hay un instante que no traiga consigo su oportunidad revolucionaria —sólo que ésta tiene que ser definida en su singularidad específica, esto es, como la oportunidad de una solución completamente nueva ante una tarea completamente nueva. Al pensador revolucionario, la oportunidad revolucionaria peculiar de cada instante histórico se le confirma a partir de una situación política dada. Pero se le confirma también, y no en menor medida, por la clave que dota a ese instante del poder para abrir un determinado recinto del pasado, completamente clausurado hasta entonces. E1 ingreso en este recinto coincide estrictamente con la acción política; y es a través de él que ésta, por aniquiladora que sea, se da a conocer como mesiánica.[10]

XIX

“Los escasos cinco milenios del homo sapiens —dice uno de los biólogos más recientes— representan, en relación con la historia de la vida orgánica sobre la tierra, unos dos segundos al final de una jornada de veinticuatro horas. Llevada a esta escala, la historia de la humanidad civilizada ocuparía la quinta parte del último segundo de la última hora.” El “tiempo del ahora”, que como modelo del tiempo mesiánico resume en una prodigiosa abreviatura la historia entera de la humanidad, coincide exactamente con esa figura que representa la historia de la humanidad dentro del universo.

[Apéndice.]

A

El historicismo se contenta con establecer un nexo causal entre distintos momentos de la historia. Pero ningún hecho es ya un hecho histórico solamente por ser una causa. Habrá de serlo, póstumamente, en virtud de acaecimientos que pueden estar separados de él por milenios. El historiador que parte de esta comprobación no permite ya que la sucesión de acaecimientos le corra entre los dedos como un rosario. Aprehende la constelación en la que ha entrado su propia época con una muy determinada época anterior. Funda de esta manera un concepto del presente como ese “tiempo de ahora” en el que están incrustadas astillas del tiempo mesiánico.

B

Es seguro que los adivinos que inquirían al tiempo por los secretos que él guarda dentro de sí no lo experimentaban como homogéneo ni como vacío. Quien tiene esto a la vista puede llegar tal vez a hacerse una idea de la forma en que el pasado era aprehendido en la rememoración, es decir, precisamente como tal. Se sabe que a los judíos les estaba prohibido investigar el futuro. La Thorá y la plegaria los instruyen, en cambio, en la rememoración. Esto los liberaba del encantamiento del futuro, al que sucumben aquellos que buscan información en los adivinos. A pesar de esto, el futuro no se convirtió para los judíos en un tiempo homogéneo y vacío. Porque en él cada segundo era la pequeña puerta por la que podía pasar el Mesías.

[1] En alemán: Verabredung. Regresar

[2] Francés en el original: citation à l’ordre du jour. Regresar

[3] En alemán: huscht. Regresar

[4] T4 (véase la Nota editorial) continúa: La buena nueva que el historiador del pasado trae, con pulso acelerado, sale de una boca que tal vez ya en el instante en que se abre, habla al vacío. Regresar

[5] Francés en el original: Peu de gens devineront combien il a fallu être triste pour ressusciter Carthague. Regresar

[6] T4 continúa: Si hay una generación que debe saberlo, esa es la nuestra: lo que podemos esperar de los que vendrán no es que nos agradezcan por nuestras grandes acciones sino que se acuerden de nosotros, que fuimos abatidos. -La revolución rusa sabía de ésto. La consigna “¡Sin gloria para el vencedor, sin

compasión con el vencido!” es radical porque expresa una solidaridad que es mayor con los hermanos muertos que con los herederos. Regresar

[7] En alemán: jetztzeit. Regresar

[8] ¡Quién lo creería! Se dice que, irritados contra la hora/Nuevos Josués, al pie de cada torre,/Disparaban sobre los cuadrantes, para detener el tiempo. Regresar

[9] Véase la Nota editorial. Regresar

[10] El manuscrito 1098 v continúa: (La sociedad sin clases no es la meta final del progreso en la historia, sino su interrupción, tantas veces fallida y por fin llevada a efecto.) Regresar

Tesis sobre la historia: apuntes, notas y variantes
Walter Benjamin

Traducción: Bolívar Echerverría

2. “Nuevas tesis”.

Nuevas Tesis B

La historia tiene que ver con interrelaciones y también con encadenamientos causales tejidos fortuitamente. Al dar ella una idea de lo constitutivamente citable de su objeto, éste, en su versión más elevada, debe ofrecerse como un instante de la humanidad. El tiempo debe estar en él en estado de detenimiento.
La imagen dialéctica es un relámpago que va por sobre todo el horizonte del pasado. Articular históricamente algo pasado significa: reconocer en el pasado aquello que se conjunta en la constelación de uno y un mismo instante. El conocimiento histórico sólo es posible únicamente en el instante histórico. Pero el conocimiento en el instante histórico es siempre el conocimiento de un instante. Al replegarse como un instante --como una imagen dialéctica--, el pasado entra en el recuerdo obligado de la humanidad.
Hay que definir la imagen dialéctica como el recuerdo obligado de la humanidad redimida.
La noción de una historia universal está atada a la del progreso y a la de la cultura. Para que todos los instantes en la historia de la humanidad puedan ser alineados en la cadena del progreso, tienen que ser puestos sobre el común denominador de la cultura, de la Ilustración, del Espírtu objetivo o como se lo quiera llamar.
Ms-BA 491

Nuevas Tesis C
Sólo cuando el transcurso histórico se desliza fácilmente para el historiador, como un hilo, se puede hablar de progreso. Si es en cambio una cuerda de muchos hilos deshilvanados, que cuelga en cabos destejidos, ninguno de éstos tendrá un lugar determinado mientras no sean todos recogidos y entretejidos como una red para el cabello.
La concepción fundamental del mito es el mundo como castigo -un castigo que genera sus castigados. El eterno retorno es la tarea del castigo escolar proyectada

hacia lo cósmico: la humanidad tiene que copiar su texto en innumerables repeticiones. (Paul Eluard: Répétitions, 1922.)
La eternidad del castigo infernal le ha quebrado a la idea antigüa del eterno retorno tal vez la más terrible de sus puntas. Pone la eternidad del sufrimiento en el lugar en que estaba la eternidad del ciclo.
Al pensar una vez más, en el siglo XIX, la idea del eterno retorno, Nietzsche hace él mismo la figura de aquel en quien se cumple esa condena mítica. Puesto que la esencia del acontecer mítico es el retorno. (Sísifo, las Danaides.)
Ms-BA 489

Nuevas Tesis H
Disolverse en historia pragmática no es algo que pueda ir en provecho de la historia de la cultura. Por lo demás, la concepción pragmática de la historia no fracasa ante las posibles exigencias que levante la "ciencia estricta" en nombre de la ley de la causalidad. Fracasa en un desfasamiento de la perspectiva histórica. Una época que ya no está en capacidad de transfigurar sus posiciones de dominio de manera originaria ya no está en relación con la transfiguración que aprovechaba a las posiciones de dominio del pasado.
El sujeto que escribe la historia es por derecho propio aquella parte de la humanidad cuya solidaridad abarca a todos los oprimidos. Aquella parte que puede correr el más grande de los riesgos teóricos porque en la práctica es la que menos tiene que perder.
No toda historia universal tiene que ser reaccionaria. Lo es la historia universal carente de un principio constructivo. Es el principio constructivo de la historia universal lo que permite que ella sea representada en la historia de lo parcial. Se trata, en otras palabras de un principio monadológico. Existe en la historia de la redención.
La idea de la prosa coincide con la idea mesiánica de la historia universal. (Lesskov.)
Ms-BA 484

Nuevas Tesis K
"Organizar el pesismismo quiere decir ... en el espacio de la acción política ... descubrir el espacio de la imagen. Pero este espacio de la imagen ya no es abarcable de manera contemplativa ... Este espacio de la imagen buscado ..., el mundo de altualidad omnilateral e integral. ("Surrealismo" [véase el ensayo de Benjamin.])
La redención es el limes [frontera] del progreso.
El mundo mesiánico es el mundo de la actualidad omnilateral e integral. Sólo en ésta hay una historia universal. Pero no como escrita sino como cumplida en la festividad. En una fiesta depurada de toda solemnidad. Que no conoce ningún cántico festivo. su lenguaje es la prosa liberada, la que ha hecho saltar los grilletes de la escritura. (La idea de la prosa coincide con la idea mesiánica de la historia universal. Cfr. en "El narrador": las clases de prosa poética como espectro de la prosa histórica.)
La multiplicidad de las "historias" está emparentada, si no es que es idéntica, con la multiplicidad de las lenguas. En el sentido actual, la historia universal es siempre una especie de esperanto. (Da expresión a la esperanza del género humano del mismo modo en que lo hace el nombre de esta lengua universal.)
Ms-BA 490

3. Temas varios.

Nota preliminar

En la rememoración tenemos una experiencia que nos prohibe comprender la historia de manera fundamentalmente ateológica en la misma medida en no debemos intentar escribirla en conceptos teológicos.
Mi pensamiento se comporta con la teología como el papel secante con la tinta. Está completamente absorbido por ella. Pero si fuera por el papel secante, nada de lo que está escrito quedaría.
Hay un concepto de lo presente según el cual éste constituye el objeto (intencional) de una profesía. Este concepto es el (complemento) correlato del concepto de esa historia que sólo hace su aparición como en un relámpago. Es un concepto político desde sus bases y Turgot así lo define, en efecto. Es el sentido esotérico de la frase que dice que el historiador es un profeta volteado hacia atrás. Da la espalda a su propia época; su mirada de vidente se enciende ante las cumbres de los acontecimientos de antes, que se acumulan en el pasado. A esta mirada de vidente, su propia época le está presente de manera más clara que a aquellos que "mantienen" el paso con su época.

Ms-BA 472
Cuestiones de método III
Con el ritmo acelerado de la técnica, al que corresponde una decadencia igualmente acelerada de la tradición, la parte del inconsciente colectivo, el rostro arcaico de una época, sale a la luz mucho más rápidamente que antes, incluso ya para la época que le sigue. De ahí la mirada surrealista sobre la historia.
A la forma del nuevo medio de producción, que al pincipio está dominada todavía por la del anterior (Marx) corresponde en la supraestructura una consciencia onírica en la que lo nuevo se expresa de manera ejemplar a través de una configuración fantástica. Michelet: "Cada época sueña a la siguiente." [1] Sin esta pre-forma fantástica en la consciencia onírica no surge nada nuevo. Sus manifestaciones no se encuentran sin embargo sólo en el arte. Para el siglo XIX es decisivo el que la fantasía desborde sus límites por todas partes.

Ms-BA 467
El problema de la tradición
La dialéctica en estado de detenimiento

(Aporía fundamental: "La tradición como el discontinuum de lo que ha sido en oposición a la historia como el continuum de los acontecimientos." - "Puede ser que la continuidad de la tradición sea una apariencia. Pero entonces precisamente la constancia de esta apariencia de constancia instituye en ella la continuidad.")
(Aporía fundamental: "La historia de los oprimidos es un discontinuum." - "Tarea de la historia es adueñarse de la tradición de los oprimidos.")
Más sobre estas aporías: "El continuum de la historia es el de los opresores. Mientras que la idea de un continuum iguala todo al nivel del suelo, la idea de un discontinuum es la base de la tradición auténtica." - La conciencia de una discontiuidad histórica es lo propio de las clases revolucionarias en el instante de su acción. Por otro lado, sin embargo, la más estrecha de las conexiones prevalece entre la acción revolucionaria de una clase y el concepto que esta clase tiene, no sólo de la historia por venir, sino también de la historia que ha sido. Esto es sólo en apariencia una contradicción: la Revolución Francesa se remontó hasta la República Romana por sobre el abismo de dos milenios.

Ms-BA 469
El problema de la tradición II

En el proletariado, la conciencia del nuevo comienzo no entró en correspondencia con ningún precedente histórico. No tuvo lugar ningún recuerdo. (Se quiso instituirlo artificialmente, en obras como la Historia de las Guerras Campesinas de Zimmermann. Pero sin ningún éxito.)
Es la tradición de los oprimidos, en la cual la clase trabajadora se presenta como la última clase avasallada, como la clase vengadora, la clase liberadora. De esta conciencia se deshizo la socialdemocracia desde un principio. Le atribuyó a la clase trabajadora el papel de redentora de generaciones venideras. Con ello le cercenó el tendón de su fuerza. En esta escuela, la clase desaprendió lo mismo el odio que la capacidad de sacrificio. Ya que éstos se nutren más de la imagen verdadera de los antecesores sometidos que de la imagen ideal de los descendientes liberados. En los inicios de la Revolución Rusa estaba viva una conciencia de esto. Si la consigna "ni gloria para el vencedor ni piedad para el vencido" es tan conmovedora, lo es porque expresa antes una solidaridad con los hermanos muertos que con los hermanos por venir. - "Amo las generaciones de los siglos venideros", escribe el joven Hölderlin. ¿Pero no es esto, al mismo tiempo, una confesión de la debilidad congénita de la burguesía alemana?

Ms-BA 466 r
El ahora de la cognoscibilidad
La afirmación de que el historiador es un profeta volteado hacia atrás puede ser entendida de dos maneras. La manera tradicional dice que el historiador, transportándose a un pasado remoto, profetiza lo que para éste tenía que ser todavía un futuro, pero que entre tanto se ha convertido también en pasado. Esta visión se corresponde de la manera más precisa con la teoría de la empatía histórica que Fustel de Coulanges revistió en la forma de un consejo: Si queréis revivir una época, olvidad que sabéis lo que sucedió después de ella." [2] - Pero la afirmación puede interpretarse de una manera completamente distinta, y entenderse así: el historiador le vuelve las espaldas a su propia época, y su mirada de vidente se enciende en las cumbres de las generaciones humanas anteriores, que se hunden cada vez más hondo en el pasado. Es precisamente para esta mirada de vidente para la cual la propia época se encuentra presente de manera más clara que para aquellos contemporáneos que "avanzan al paso" de ella. No en vano define Turgot el concepto de un presente que fuera la meta intencional de una profecía como un concepto esencial y fundamentalmente político. "Antes de que hayamos podido informarnos de un determinado estado de cosas, dice Turgot, ya éste se ha alterado muchas veces. Es así que siempre nos enteramos demasiado tarde de lo que ha sucedido. Y por eso puede decirse de la política que ella está llamada, por decirlo así, a prever el presente." Precisamente este concepto del presente es el que está en la base de la actualidad de una historiografía auténtica. Quien anda en el pasado como en un desván de trastos, hurgando entre ejemplos y analogías, no tiene ni la menor idea de cuánto, en un instante dado, depende de la actualización del pasado.

Ms-BA 471
La imagen dialéctica
(Si se quiere considerar la historia como un texto, vale para ella lo que un autor reciente dice acerca de los textos literarios: el pasado ha consignado en ellos imágenes que se podrían comparar a las que son fijadas por una placa fotosensible. "Sólo el futuro tiene a su disposición reveladores lo bastante fuertes como para hacer que la imagen salga a relucir con todos sus detalles. Ciertas páginas de Marivaux o de Rousseau dejan ver un sentido secreto que los lectores de su época no pudieron descifrar completamente." (Monglond) El método histórico es un

método filológico cuyo motivo es el libro de la vida. “Leer lo que nunca fue escrito”, está en Hofmannsthal. El lector al que se refiere es el historiador verdadero.)
La pluralidad de historias se parece a la pluralidad de las lenguas. En el sentido de hoy, la historia universal no puede ser otra cosa que una especie de esperanto. La idea de una historia universal es mesiánica.

El mundo mesiánico es un mundo de actualidad omnilateral e integral. Sólo a partir de él hay una historia universal. Pero no como escrita, sino como celebrada festivamente. En un festejo depurado de toda solemnidad. Que no conoce cantos festivos. Su lengua es prosa integral, que ha hecho saltar los grilletes de la escritura y es entendida por todos los hombres (como lo es el idioma de los pájaros por los nacidos con buena estrella). - La idea de la prosa coincide con la idea mesiánica de una historia universal (las especies de la prosa artística como el espectro de las especies histórico universales - en [mi ensayo] “El narrador. [Consideraciones sobre la obra de Nikolai Lesskov]”).
Ms-BA 470

Críticas
Crítica del progreso - sobre la alegoría -
Crítica de la historia de la cultura y de la historia de la literatura
Crítica de la historia universal
Crítica de la empatía - crítica histórica - cita - inculpación - introducción -
Crítica de la apreciación
Crítica de la historia en compartimentos
Crítica de la teoría del progreso infinito
Crítica de la teoría del progreso automático
Crítica de la teoría de un progreso posible en todos los campos. Ningún progreso en el arte según su elemento profético. Diferencia entre progresos de los usos y costumbres - ¿pero dónde está el criterio común? - y progresos morales, para los que se ofrecen como objeto el criterio de la voluntad pura, del carácter inteligible.
Crítica de la teoría del progreso en Marx. El progreso, definido allí por el desenvolvimiento de las fuerzas productivas. Pero a ellas pertenece el ser humano, en su caso el proletariado. Con ello sólo se deja para después la pregunta por el criterium.
Ms-BA 475

[1] Chaque époque rêve la suivante. Regresar.
[2] Si vous voulez revivre une époque, oubliez que vous savez ce qui s’est passé après elle

5. Variantes.

Nota preliminar
Es sabido que durante un tiempo circuló la leyenda de un autómata que estaba tan maravillosamente construido, que a cada movida de un ajedrecista contestaba por sí mismo con la jugada correcta. Un muñeco en atuendo turco, con la pipa del narguile en la boca, estaba sentado ante el tablero que descansaba sobre una mesa. Un sistema de espejos despertaba la ilusión de que se podía ver a través de esa mesa. En verdad, ahí adentro estaba sentado un enano jorobado, que era un maestro en el juego del ajedrez y que guiaba la mano del muñeco mediante

cordeles, una vez que había encontrado la jugada correcta. Cualquiera que se quisiera medir con el muñeco podía ocupar el asiento vacío que estaba instalado frente a él. Me podría imaginar un equivalente de esta instalación en la filosofía, tanto más fácilmente, cuanto que la disputa por el concepto verdadero de la historia puede pensarse muy bien bajo la forma de una partida entre los contrincantes. Si fuera por mí, el ganador debe ser el muñeco turco, que entre los filósofos se llama materialismo. Puede enfrentar sin más a cualquier adversario, si tiene seguros los servicios de la teología, que hoy, de todos modos, es pequeña y fea y no debe dejarse ver en ningún lado.
Ms-BA 466 v

B 3
La imagen verdadera del pasado pasa de largo velozmente. El pasado sólo es atrapable como la imagen que relumbra, para nunca más volver, en el instante en que se vuelve reconocible. Si es auténtica, ello se debe a su fugacidad. En ésta reside su oportunidad única. Precisamente porque esta verdad es pasajera y porque un soplo se la lleva, es mucho lo que depende de ella. La apariencia en cambio espera en su sitio, pues se aviene mejor con la eternidad.
Ms-BA 440

A 4
"La verdad no se nos escapará": esta frase que proviene de Gottfried Keller indica el punto exacto, dentro de la imagen de la historia del historicismo, donde le atina el golpe del materialismo histórico. Porque la imagen verdadera del pasado es una imagen que amenaza con desaparecer con todo presente que no se reconozca aludido en ella.
La buena nueva que el historiador del pasado trae, con pulso acelerado, sale de una boca que tal vez ya en el instante en que se abre, habla al vacío. El salvamento que el historiador realiza en lo pasado sólo puede realizarse como en algo que en el instante que sigue fuera a perderse perdería insalvablemente.
Ms-BA 448

12
Si se mira más de cerca, lo que está en la base del historicismo y su cómoda narración es la empatía. Fustel de Coulanges la invoca al recomendar a los historiadores que, si quieren vivir nuevamente una época, deben sacarse de la cabeza todo lo que puedan saber del transcurso ulterior de la historia. No se puede caracterizar mejor el método al que se enfrenta el materialismo histórico. El historicismo se contenta con reconocer un nexo causal entre los distintos momentos de la historia. Pero ningún hecho, por ser una causa, es ya por ello histórico. Lo será, póstumamente, en virtud de acaecimientos que pueden estar separados de él por milenios, para el historiador que parte de ésto, la sucesión de acaecimientos deja de correrle entre los dedos como un rosario. Capta la constelación en que ha entrado su propia época con otra, muy determinada, del pasado. Da así fundamento a un concepto del presente como un tiempo del ahora en el que estuvieran incrustadas astillas del tiempo mesiánico. Este concepto introduce una interconexión entre historiografía y política que es idéntica a la interconexión teológica entre rememoración y redención. Este presente se plasma en imágenes a las que se les puede llamar dialécticas. Representan una "ocurrencia salvadora" de la humanidad.
Ms-BA 442

[Falta el inicio] estado de hecho. Da cuenta también de que este estado de hecho está hondamente fundado. Quien sea que hasta ahora haya obtenido la victoria en

las mil batallas de las que está llena la historia, tiene su parte en el triunfo de los dominadores de hoy sobre el conjunto de los oprimidos. El inventario del botín que ponen en exhibición ante los derrotados no será considerado por el materialista histórico de otro modo que críticamente. A este inventario se le llama cultura. Todos los bienes culturales que el materialista histórico alcanza a mirar, lo que ha llegado a él como arte y como ciencia, - todo eso, sin excepción, tiene una procedencia que él no puede considerar sin espanto. No sólo debe su existencia al esfuerzo de quienes lo crearon, sino también a la servidumbre anónima de sus contemporáneos. No hay jamás un documento de cultura que no sea a la vez un documento de barbarie. Allí donde el historicismo celebra a genios y a héroes, el materialista histórico mantiene su distancia, sirviéndose para ello de hasta el último de los recursos.
Ms-BA 1073 v

IXa
El conformismo, que desde el comienzo se sintió como en casa en la socialdemocracia, no sólo afecta a los objetivos políticos de ésta, sino también a sus términos económicos. La conexión entre estas dos causas de la desgracia que sobrevino después es manifiesta. Cualquier investigación más o menos exacta confirma esto. "Es interés de la Comuna, dice Dietzgen, suprimir la propiedad privada de la tierra... Dónde o cuándo ha empezarse con ello, si mediante un pacto secreto con Bismarck,... si en las barricadas de París..., todas éstas son... cuestiones... extemporáneas. Aguardamos nuestro momento... Puesto que nuestra causa se vuelve más clara cada día y el pueblo cada día más sabio." No hay otra cosa que haya corrompido más a la clase trabajadora alemana que la idea de que ella nada a favor de la corriente. Puesto que la inclinación de esta corriente como [Se interrumpe.]
Ms-BA 1079 r

[Falta el inicio.] sólo juzgada según esta concepción socialdemócrata, probablemente todo su sentido. Ilustran que el trabajo de los harmoniens, muy lejos de explotar a la naturaleza la volvería más bien fructífera y la completaría. Al concepto degenerado del trabajo como explotación de la naturaleza pertenece como su complemento la naturaleza, aquella que, como se expresa Dietzgen, "está ahí gratuitamente".
Ms-BA 1072

8
La historia es objeto de una construcción cuyo lugar no es el tiempo homogéneo y vacío, sino otro, lleno de tiempo del ahora. Donde el pasado está cargado de este material explosivo, la investigación materialista le pone la mecha al "continuum de la historia". Con este procedimiento, lo que pretende es hacer que la época salte fuera de él (y así ella hace saltar una vida humana fuera de su época y una obra singular fuera de la obra de una vida). El beneficio que resulta de este proceder consiste en que la obra entera está conservada y superada en la obra singular, la época en la obra y el curso entero de la historia en la época. La ley (esquema) que está en la base de este método es la de una dialéctica en estado de detenimiento. El fruto substancioso de lo que ha sido cmprendido históricamente tiene en su interior el tiempo como semilla (grano) preciosa (fértil), pero, eso sí, insípida (sobria).
Ms-BA 443

El día en que empieza un calendario cumple, sin embargo, la función de acelerar el tiempo histórico. Este día es también, en el fondo, el día que vuelve una y otra vez con la imagen de los días festivos, que son días de conmemoración. Los calendarios,

en efecto, no miden el tiempo como relojes. Dan testimonio de que en otras épocas el tiempo histórico fue mejor entendido que a partir de mediados del siglo pasado. Todavía durante la Revolución de Julio se registró un episodio en el que uno puede hacerse esto presente.
Ms-BA 1055 v

11
Este concepto de un presente que no es tránsito, sino en el cual el tiempo está firme y ha entrado en un estado de detenimiento, es algo a lo que la dialéctica materialista no puede renunciar. Puesto que este concepto define precisamente el presente en el cual, en cada caso, se escribe la historia. Este presente es, por más que suene extraño, el objeto de una profecía. Esta no anuncia, pues, lo venidero. Sólo delata aquello por lo que la campana ya dobló. Y es el político quien mejor sabe lo mucho que se necesita ser profeta para decir eso. Este concepto del presente Se encuentra formulado con precisión en Turgot. “Antes de que podamos habernos informado sobre un estado de cosas dado, escribe, éste se ha transformado ya muchas veces. Es así que siempre nos enteramos demasiado tarde de lo que ha sucedido. Por ello es que puede decirse de la política que está destinada, en cierto modo, a prever el presente.” De la historia puede decirse lo mismo. El historiador es un profeta volteado hacia atrás. Contempla su propia época en el medium de las fatalidades ya sucedidas. Con eso, ciertamente, termina para él todo sosiego en el narrar.
Ms-BA 444

XV
El historicismo culmina, con todo derecho, en la historia universal. La historiografía materialista se distancia metodológicamente de ella quizá con más claridad que de ninguna otra. No hay en ella un armazón teórica. Su proceder es aditivo: moviliza a la masa de los hechos para llenar el tiempo homogéneo y vacío. Bajo la historiografía materialista, en cambio, hay el fundamento de un principio constructivo real. Es el principio monadológico. El materialista histórico sólo aborda el pasado allí donde se le presenta con esta estructura, que es rigurosamente idéntica a la de la actualidad mesiánica. Es en virtud de ella que él hace saltar a una determinada época fuera del transcurso homogéneo de la historia; así hace saltar también a una determinada vida fuera de su época, y a una determinada obra fuera de la obra completa de una vida. Con ello se separa de manera inconfundible de los historiadores universales. Su objeto es monadológico. El beneficio de este procedimiento consiste en que la obra singular está conservada y superada en la obra completa, lo mismo que en la obra completa la época y en la época el curso entero de la historia. El fruto substancioso de lo comprendido históricamente tiene al tiempo en su interior, como semilla fértil, aunque privada de su sabor.
Ms-BA 450

XV
El historicismo culmina, con todo derecho, en la historia universal. La historiografía materialista se distancia metodológicamente de ella quizá con más claridad que de ninguna otra. No hay en ella un armazón teórica. Su proceder es aditivo: moviliza la masa de los hechos para llenar el tiempo homogéneo y vacío. Bajo la historiografía materialista, en cambio, hay el fundamento de un principio constructivo. Es el principio monadológico. El materialista histórico sólo aborda el pasado allí donde éste se le presenta como una mónada. En esta estructura reconoce el signo de una interrupción mesiánica del acontecer; es decir, de una oportunidad revolucionaria en la lucha por el pasado oprimido. La aprovecha y hace saltar a una muy

determinada época fuera del transcurrir homogéneo; así mismo, hace saltar a una determinada vida fuera de la época; así también a una determinada obra fuera de la obra completa de una vida. El beneficio de este procedimiento consiste en que la obra completa está conservada y superada en la obra singular, lo mismo que en la obra completa la época y en la época el curso entero de la historia. El fruto substancioso de lo comprendido históricamente tiene al tiempo en su interior, como semilla fértil, aunque carente de sabor.
Ms-BA 451

XVa
El historicismo se contenta con establecer un nexo causal entre los sucesos que se siguen unos a otros en la historia. Pero no por ser una causa un hecho es ya histórico. Lo será, póstumamente, en virtud de acaecimientos que pueden estar separados de él por siglos. Para el historiador que parte de ésto, la sucesión de acaecimientos deja de correrle entre los dedos como un rosario. Deja de someterse a la idea de que la historia es algo que se deja narrar. En una investigación materialista, la continuidad épica entra en quiebra en beneficio de la coherencia constructiva. Marx reconoció que “la historia” del capital se expone como la armazón de hierro, ampliamente tensada, de una teoría. Abarca la constelación en la que su propia época había entrado con muy determinados momentos anteriores de la historia. Contiene un concepto del presente como un tiempo del ahora en el que están incrustadas astillas del tiempo mesiánico.
Ms-BA 1104

Debe estar permitido imaginar que, en las prácticas mágicas que averiguan el futuro, el tiempo, al que ellas indagan por lo que encierra en su seno, no es imaginado ni como homogéneo ni como vacío. Cuando se tiene ésto en cuenta, se ve perfectamente cómo el pasado está presente para la rememoración: esto es, de ese modo. Se sabe que a los judíos les estaba vedado consultar al futuro. La rememoración, en la que debemos ver la quintaesencia de su representación teológica de la historia, desencanta el futuro, al que la magia oye y se somete. Pero no por ello hace del futuro un tiempo vacío. Pues para ella cada segundo es la pequeña puerta por donde puede pasar el Mesías. El ángulo dentro del cual se mueve es la rememoración.
Sobre la antigua práctica de la adivinación: el tiempo al que allí se le inquiere por lo que ... encierra no es pensado ni como homogéneo ni como vacío.
Ms-BA 1053 v
